

PROMESAS Y GRACIAS EN CARTAS DE DEVOTOS DE LA VIRGEN DEL VALLE DE CATAMARCA EN EL NOROESTE ARGENTINO. FINES DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

Telma Liliana Chaile
CEPIHA. Universidad Nacional de Salta

Resumen: La escritura de cartas como medio para dar a conocer las gracias concedidas por algún santo o Virgen es una práctica bastante difundida en la tradición cristiana. En este trabajo nos interesa analizar uno de estos casos a partir de un grupo de cartas con relatos de promesas y gracias recibidas, realizadas por devotos de la Virgen del Valle de Catamarca. Éstas fueron reunidas y publicadas por el padre Bernardino Orellana entre 1896 y 1906. Seleccionamos aquellas promesas formuladas en situación de enfermedad, a partir de las cuales los devotos generaron vínculos con una advocación mariana consagrada y prestigiosa, como lo era la del Valle.

Palabras clave: Promesas, Gracias, Virgen del Valle de Catamarca, Noroeste argentino.

Abstract: Letter writing as a means to publicly acknowledge gifts granted by a saint or Virgin is a fairly common practice in the Christian tradition. In this paper we analyze one of these cases from a group of letters with stories of promises made by devotees of the *Virgen del Valle de Catamarca* and the graces received. They were collected and published by Father Bernardino Orellana between 1896 and 1906. We selected those promises made in situation of disease from which the devotees created bonds with a canonized and prestigious Marian devotion as was the case of *Virgen del Valle*.

Key words: Promises, Thanksgiving, Virgen del Valle de Catamarca, Argentinean Northwest.

Los hombres siempre han buscado comunicarse con lo sagrado. En el cristianismo, una manera recurrente y eficaz consiste en generar formas de intercambio con Dios, los santos o la Virgen María a través de las promesas que realizan los feligreses para obtener algún favor solicitado a aquéllos (Marzal, 1977: 56). Esta práctica de la petición ha sido abordada desde los estudios antropológicos a partir de las devociones y su relación con necesidades apremiantes, producto de

enfermedades o accidentes (Gómez García, 1989). Especialmente se han analizado aquellas peticiones vinculadas al culto a los santos (Zamora Acosta, 1989; Peso Moreno, 1989) y las actividades incluidas en las promesas, tales como las peregrinaciones (Álvarez Santaló y otros, 1989) y el ofrecimiento de exvotos (Rodríguez Becerra, 1985; García Román y Martín Soria; Cano Herrera, 1989). Menos atención ha recibido el estudio de la práctica de la promesa en sí misma, en su formulación y como forma de lenguaje ritual instrumentado por los mismos devotos.

En este trabajo nos centramos en las promesas que realizaron, a fines del siglo *xix* y principios del *xx*, varios devotos de Nuestra Señora del Valle de Catamarca, provincia del Noroeste argentino, en el obispado de Salta. Accedemos a ellas a través de cartas que dan cuenta de la formulación de las peticiones y de los favores recibidos. Inicialmente manuscritas, su posterior publicación obedeció a una iniciativa emprendida por el padre Bernardino Orellana para reunir los relatos de las personas favorecidas por la Virgen del Valle, como una forma de agradecimiento. Aun cuando estas cartas fueron recogidas, en la mayoría de los casos, varios años después de efectuadas las promesas, las situaciones ahí descritas por cada devoto/a dan cuenta de una etapa concluyente del rito curativo practicado. Aunque los escritos sólo nos permiten conocer los casos que obtuvieron una respuesta favorable, representan para estos sujetos sociales la manifestación de situaciones de curación producto de la eficacia simbólica de la imagen mariana. Desde la perspectiva de los estudios de historia cultural de la religiosidad, nos interesa principalmente analizar el papel de estas promesas y la ritualidad desplegada en la generación de vínculos entre los promesantes y la Virgen del Valle.

1. La Virgen del Valle y fray Bernardino Orellana

La advocación mariana de la Virgen del Valle remonta sus orígenes al período de ocupación española en el valle de Catamarca del Tucumán colonial. Ana María Lorandi y Ana Schaposchnik sostienen que su difusión e institucionalización durante el siglo *xvii* fueron paralelas a la instalación de los españoles en la región y al sometimiento de los indígenas, en un contexto de desarticulación de las comunidades nativas sometidas al régimen de la encomienda bajo la forma del servicio personal, y de las rebeliones en el valle Calchaquí ubicado al norte del valle de Catamarca. El desarrollo del culto a esta Virgen contribuyó al sostenimiento de la dificultosa instalación española en un espacio social y económicamente periférico de la gobernación tucumana, y cuya ciudad, fundada muy tardíamente (1683), presentaba serios obstáculos para el asentamiento de sus pobladores. Jurada como patrona de la ciudad en 1688, gran parte de los milagros que se le atribuyen “referentes a las guerras, o a las amenazas de ataques a la ciudad, señalan siempre el apoyo de la Virgen a los europeos, y a su siempre frustrada necesidad de consolidar la instalación en el Valle, y en particular la de la ciudad de San Fernando” (Lorandi y Schaposchnik, 1990: 192). Ya en este período, otros de los milagros reseñados también se vinculan con situaciones

de curación. Este tipo de manifestaciones de la Virgen habrán de reiterarse en momentos muy posteriores, como muestran las cartas de fines del siglo XIX y principios del XX, cuya recopilación coincidió con la acción desarrollada por algunos agentes eclesiásticos para reafirmar con mayor énfasis la tradición de milagros y favores concedidos. De ello dan cuenta la actividad y la producción escrita de fray Bernardino Orellana¹.

Con el título de *Amenas florecillas de la Virgen del Valle que aparecieron un poco antes y después de la solemne coronación así en esta Nación Argentina como en otras repúblicas y naciones*, fray Bernardino inscribía la compilación de favores en la tradición literaria franciscana de “milagros y ejemplos del glorioso Poverello de Cristo”. Las florecillas remiten a la antología que recoge hechos y milagros de San Francisco de Asís y de sus compañeros, con un propósito edificante: servir como ejemplo (Sobrado, 1991: 11). Al momento de iniciar la recopilación de las gracias de la Virgen del Valle, este sacerdote ostentaba una larga trayectoria como devoto de la misma, contándose entre los favorecidos por ella:

“... mi avanzada edad de 72 años y mi habitual enfermedad á la sangre, contraída por la caída de una centella, que cayó cerca de mí y que por una ventana salió por sobre mi cabeza a menos de medio metro de distancia, dejándome allí como muerto cerca de media hora en la silla de brazos en que estaba sentado. Esto sucedió siendo yo corista aún muy joven y actual maestro de escuela que enseñaba a más de cien niños alumnos, quienes al verme postrado sobre la mesa que tenía por delante, lloraban á gritos, creyéndome ya muerto; pues si así la Virgen del Valle salvó mi vida, así cuidará vuestras cartas para que después de mis días no queden perdidas y sin publicarse” (Orellana, 1906: VII).

Fray Bernardino había publicado previamente *Ramillete histórico de los milagros de la Virgen del Valle* (1887). Allí narraba los orígenes de la devoción y especialmente los prodigios realizados, basándose en la *Información jurídica* de 1764, la cual ya incluía “los muchos milagros de la Santa imagen” durante la colonia (Larrouy, 1915: 64)². Producto del cumplimiento del compromiso asumi-

1. Nació en Catamarca (1834) y falleció en el convento franciscano de San Miguel de Tucumán (1908). Ingresó al Convento de la Orden de San Francisco en Catamarca en 1847. Desempeñó diversos cargos en la Orden: maestro de novicios, guardián, lector de teología, definidor y ministro provincial, visitador general en su provincia y en Portugal, y definidor general con residencia en Roma. Desarrolló también una importante actividad política como convencional en la reforma de la Constitución provincial, diputado por el departamento de Pomán y consejero de gobernadores (Cúttolo, 1979: 175-176).

2. La *Información jurídica sobre la Historia de Nuestra Señora del Valle* fue ubicada en su manuscrito original a fines del siglo XIX por el sacerdote Pascual Soprano en el entonces Archivo Eclesiástico de la Curia de Salta (Soprano, 1889: 16). En Catamarca se conservaban copias del documento en el cabildo (Larrouy, 1915: XIII), en el convento franciscano (Orellana, 1887: 242; Larrouy, 1915: XIII) y en el Archivo Parroquial (Soprano, 1889: 16). Fue Orellana el primero en dar a conocer su contenido en el *Ramillete histórico*. Luego, la *Información* fue publicada parcialmente en el libro de Soprano (*La Virgen del Valle y la conquista del antiguo Tucumán*, 1889) y en los *Anales de la Virgen del Valle publicados con motivo de su solemne Coronación*, de 1890 y 1893 (Larrouy, 1915: XIII-XIV). La publicación integra la concretó recién el padre Antonio Larrouy, profesor del Seminario de Catamarca y miembro de la Junta de Historia y Numismática Americana, varios años después.

do con la Virgen del Valle, el *Ramillote histórico* era, para otro franciscano que le dedicaba unas palabras a su autor, un exvoto en el que “daba a conocer los frutos de divinas gracias, alcanzados por la invocación de la Santa Virgen, para que llegue a ser objeto preferido de nuestro amor y de nuestra fe” (Orellana, 1887: XIII). A lo largo de su discurso, fray Bernardino también construía una imagen de sí mismo como sacerdote piadoso, preocupado por sus feligreses, pero principalmente como instrumento por medio del cual la Virgen realizaba sus gracias. De hecho, ya en este texto expresaba su intención de levantar una nueva información con los milagros más recientes de la Virgen del Valle, esta vez “descubriendo esos privados secretos con la llave de oro de la autoridad eclesiástica” (Orellana, 1887: 202). Este interés por normalizar las creencias se traducían en la mención de algunos casos “verificados” de curación de personas que aún vivían, explayándose ampliamente en el de una niña en Tucumán, a la que él mismo había “apromesado” a pedido de su familia, mientras estaba enferma (Ibíd.: 223-232). Al final del escrito hacía un llamado a los “piadosos lectores de este folleto que supieren algún prodigio o hubieren recibido algún o algunos favores de esta milagrosa imagen, se dignen comunicármelo por medio de una carta” (Ibíd.: 243).

La tarea de recopilar las gracias que la Virgen concedió a una cantidad importante de devotos, habrá de tomar forma en el primer tomo de las *Amenas florecillas*, del año 1896, y en los otros tres que le continuaron. Una vez más, el franciscano recurría al relato para confirmar una imagen elaborada de él mismo que era deudora de los arquetipos de comunicación entre los feligreses y las representaciones marianas. En las *florecillas*, el sacerdote franciscano se permitió incluir una narración, donde reconstruía las vicisitudes que atravesó hasta concretar finalmente la escritura de la historia de la Virgen del Valle en el *Ramillote histórico*. Es posible observar que los hitos del relato remiten a algunos elementos del modelo narrativo peninsular de culto mariano, en cuanto a la aparición de una serie de obstáculos. En las historias devocionales, estas dificultades suelen afectar a quienes presencian apariciones o manifestaciones de ciertas imágenes, así como también se observa la propia resistencia por parte de algunas de estas personas para aceptar los designios de la representación mariana (Fogelman, 2002). En el caso de Bernardino, se verificaron a través de acusaciones realizadas por el padre general de la orden durante su actuación como provincial, situación ante la cual acudió al auxilio de la Virgen con un pedimento:

“... puesto de rodillas ante su imagen, le dije: sí, Madre mía, si tú me sacas de estos apuros yo haré una copia de tu historia sacándola de la Información Jurídica. Enseguida que hice esta promesa quedé más tranquilo y pude contestar satisfactoriamente tales acusaciones, y luego comencé a cumplir esta mi promesa” (Orellana, 1906: 165).

La recopilación de las gracias y su publicación también eran una forma de “desagraviar” a la Virgen por “las reiteradas resistencias a su maternal voluntad”, cuando alegaba “incapacidad” cada vez que lo “llamaba a su servicio”,

evitando acudir a ella con promesas (Orellana, 1906: 165-166). Al mismo tiempo presentaban un relato ejemplar de la invocación y ruego a María como acción lícita, útil y de fe (Orellana, 1887: XII). Ambos recursos aseguraban nuevamente visibilidad a su acción para dar a conocer estos hechos en beneficio de la mayor gloria de la Virgen. Esta participación activa del religioso no se limitó a las promesas y a las publicaciones edificantes. En 1889 viajaba a Roma con la finalidad de gestionar ante el pontífice León XIII la coronación de la imagen, promocionada desde la vicaría foránea de Catamarca y las autoridades del obispado (Miranda, 1987: 24).

Al regresar de este viaje, el padre Orellana comenzó con la compilación de las *floreциllas*. Puede decirse entonces que ambos textos, el *Ramillete histórico* y las *Amenas floreциllas*, dan cuenta de algunas de las prácticas de los devotos para relacionarse con la Virgen, como la realización de promesas para tener o recuperar la salud, los pedidos de auxilio ante dificultades personales, así como el agradecimiento y el desagravio por las resistencias para cumplir con el llamado “a su servicio”. Igualmente son representativos de un particular momento, a fines del siglo XIX y principios del XX, en el que se fueron concretando la producción y publicación de las historias de algunas imágenes marianas prestigiosas pertenecientes a los obispados de Salta y Córdoba, y de las cuales la mayoría eran patronas de ciudades capitales de provincias. Así, el *Ramillete* de 1887 precedió a la conmemoración del juramento de patronazgo de la Virgen del Valle sobre Catamarca, que fuera realizado en 1668, mientras que el primer tomo de las *floreциllas* apareció unos años después de la coronación de 1891. Allí, el autor recuperaba este hecho como un acontecimiento de trascendencia para Catamarca:

“La espléndida fiesta de la solemne coronación de la Virgen del Valle celebrada en un mismo día en Catamarca y Roma, es uno de los más grandes acontecimientos religiosos de nuestros días y que siempre será memorable en los fastos de la historia argentina, como el primer suceso que á un tiempo inundara de alegría los campos del antiguo y nuevo mundo y los regara con las aguas del más dulce y celestial regocijo, quedando ambos enteramente pagados y satisfechos de los magníficos y fecundos resultados de ella. Esta gran fiesta no era en Catamarca un simple regocijo de familia, era sí, un acto público de acción de gracias que aquel agradecido pueblo rendía y tributaba a la gran Madre de Dios por los singulares favores y beneficios que sobre él derramara desde su nacimiento social y religioso, hasta la elevación civil al rango de ser contado entre las Provincias que componen nuestra Nación Argentina. Esta fiesta era en Roma una solemne manifestación espiritual de admiración y alabanzas al Todopoderoso por las estupendas y repetidas maravillas que la bondadosa Reina del Cielo, bajo el título de Virgen del Valle, obrara en América para favorecer en su nacimiento al pueblo catamarqueño y conducirlo hasta la cumbre de su engrandecimiento religioso y civil” (Orellana, 1896: IX).

Resulta de interés considerar aquí la participación de la figura de la Virgen del Valle como un símbolo en la construcción de la catamarqueneidad y su pertenencia, ya que en el período de entre siglos se estaba dirimiendo, por algunos intelectuales de “los interiores del país”, entre la provincia y la nación (Ocampo, 2005: 108), y en la narrativa de Orellana, incluso a escala continental. Ubicado

desde la periferia de los centros de la nación y del obispado, el franciscano enlazaba simbólicamente la advocación del Valle con una pertenencia que primero se definía localmente, en cuanto Catamarca era el lugar de origen de la devoción y de una eficacia verificada repetidas veces³. Se ampliaba luego hacia Tucumán, donde el sacerdote tuvo residencia durante varios años y desde donde organizó la compilación de las cartas:

“En vista, pues, de este reciente y tan marcado prodigio [en referencia a la curación de la niña ya mencionada], y de otros muchos que se han verificado en tiempos anteriores y aún en estos últimos años por la Virgen del Valle á favor de los hijos de Tucumán, puede decirse con justa y sobrada razón que el pueblo tucumano es hoy un pueblo mimado y acariciado por la Virgen del Valle como lo es Catamarca, puesto que este campo místico, como aquél, fueron regados y fertilizados con iguales y casi idénticos prodigios obrados por esta Santa Imagen” (Orellana, 1887: 231).

La protección mariana llegaba a comprender incluso a la “Nación Argentina y los visibles milagros que en su defensa obró eran los fundamentales motivos por los cuales el pueblo catamarqueño pidió su coronación” (Orellana, 1904: IX). De allí la preocupación del franciscano por recopilar las gracias obradas en devotos de Catamarca y luego de las provincias de la región: Tucumán, Salta, Jujuy y Santiago del Estero; incluyendo también las del centro y este del país (Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires) y las de Cuyo (San Luis, San Juan y Mendoza). A partir de esta protección dilatada en el espacio geográfico, la Virgen del Valle se erigía en el discurso de Orellana como un símbolo válido de referencia y unificación regional y nacional. Ante la diversidad devocional, de la que daban cuenta los títulos marianos con patronatos locales (del Milagro en Salta, del Rosario en Córdoba, del Rosario de Río Blanco y Paypaya en Jujuy, y del Luján en Buenos Aires, por mencionar algunas de las más reconocidas), en los escritos del sacerdote se vislumbra una reafirmación de la advocación catamarqueña en base al prestigio que ostentaba en la concesión de favores a los feligreses que acudían a su invocación. La coronación de su imagen implicaba un reconocimiento de esto último, como lo explicitaba el provisor y gobernador delegado del obispado de Salta⁴, el presbítero Matías Linares:

“Bien sabéis, amados fieles, que el soberano Pontífice León XIII, con suprema autoridad apostólica, ha decretado los honores de la Coronación a la milagrosa Imagen, venerada en el Santuario de Catamarca bajo la dulce advocación de Nuestra Señora del Valle, gracia extraordinaria

3. Eloísa Martín plantea, para fines de la segunda mitad del siglo xx, un proceso de construcción de una nacionalidad alternativa por parte de la Iglesia de Corrientes, marginal a los centros político, económico y social argentino, a partir de la figura de la Virgen de Itatí como medio simbólico de una identidad regional (Martín, 2000).

4. Catamarca integró este obispado hasta 1897, fecha en la que esta jurisdicción eclesiástica fue dividida para crear otra diócesis. Con sede en Tucumán, el nuevo obispado comprendía también las provincias de Catamarca y Santiago del Estero.

y singular acordada solemnemente a los simulacros de María que han brillado por la abundancia de sus gracias a favor de los pueblos y la antigüedad de su culto”⁵.

La coronación de la Virgen del Valle fue la segunda que se realizó en Argentina, luego de la de Nuestra Señora de Luján, de la arquidiócesis de Buenos Aires, en 1887:

“Ambas coronadas por S. S. León XIII, casi a un mismo tiempo, lo cual no deja de ser un prodigio, como lo son la semejanza de sus milagros, la antigüedad de su culto, las innumerables romerías que de todas partes del continente americano corren presurosas a rendir homenaje”⁶.

Esta simultaneidad en las coronaciones, esgrimida por una voz autorizada del obispado de Salta –el presbítero Linares–, no era tal dado los cuatro años que separaban a una y otra. Tampoco se verificaba en Luján “la devoción popular masiva”, que fue más bien “posterior, organizada y orientada ‘ejecutivamente’ desde la Iglesia, que crea una devoción ‘nacional’ que hasta el momento no existía” (Martín, 2000). Este esfuerzo por presentar las devociones del Valle y Luján en igualdad de condiciones tenía lugar en un momento clave en las postrimerías del siglo XIX, en el que se comenzaban a dar pasos decisivos “en la adaptación de la Iglesia a la realidad del Estado unificado”, en un proceso de centralización eclesiástica (Di Stefano y Zanatta, 2000: 316-317). Sería el catolicismo integral de la década de 1930 el que terminaría de erosionar este reconocimiento de la heterogeneidad de pertenencias de base devocional, al consolidar a la Virgen de Luján como el símbolo por excelencia de una identidad nacional católica (Martín, 1997) y restringiendo a las otras representaciones marianas a sus provincias de referencia.

2. Fray Bernardino y las *Amenas florecillas*

Las gracias, es decir los favores, que la Virgen del Valle dispensó a los devotos fueron reunidas en cuatro tomos que aparecieron entre 1896 y 1906⁷. Estos últimos también incluyen otros escritos referidos a la Virgen en esta advocación, como reseñas acerca de la asistencia de promesantes al santuario, artículos de diarios sobre la fiesta, poesías en su honor y fragmentos de textos elaborados por santos reconocidos de la tradición católica sobre la Virgen en general. Entre los objetivos explicitados por el padre Orellana al encarar esta tarea se encuentra alcanzar “la mayor honra y gloria de la Madre de Dios, a quien veneramos

5. *Auto*, Palacio Episcopal, 11 de mayo de 1890, Archivo del Arzobispado de Salta, Asuntos de Catamarca.

6. *Auto*, Palacio Episcopal, 11 de mayo de 1890, Archivo del Arzobispado de Salta, Asuntos de Catamarca.

7. Únicamente hemos podido ubicar el segundo tomo. Para el tercero (1904) y el cuarto (1906), Orellana aclara el origen de los fondos para su publicación: “los suscriptores que generosamente costean su impresión”, algunos de los cuales eran los mismos devotos que enviaban sus cartas (1904: 73-74).

y confesamos ser nuestra ínclita Protectora bajo el melifluido título de Virgen del Valle” (Orellana, 1896: V). La recolección comenzó en un momento propicio para “poder anunciar las gracias”, ya que de acuerdo con expresiones del mismo Bernardino, se encontraba:

“bastante tibia en algunos años atrás, la antigua y ardiente devoción que nuestros mayores profesaban a la Virgen del Valle, se reanimó y encendió de nuevo en esta República Argentina, al par que comenzó en Roma a ser conocida y abrazada con vivas llamas de fervor: esta devoción, quería decirlo, es la que en ambas partes se conserva hoy animada y cada día más ferviente” (Orellana, 1904: VII).

Las *floreccillas* permiten conocer estos hechos extraordinarios de socorro que se manifestaban de variadas maneras:

“volviendo a la vida enfermos desahuciados, fecundando esposas estériles, consolando afligidos, socorriendo a los que se encontraban en apuros o riesgos, y convirtiendo con tan oportunos favores a grandes pecadores. Estos estupendos prodigios con que al socorrer en los mayores conflictos de la vida y al sanar las dolencias del cuerpo, cicatriza las más profundas heridas del alma, fueron los que en Europa improvisaron a la Virgen del Valle una numerosa clientela, y los que acá en América vivificaron la gratitud de sus favorecidos y multiplicaron la incalculable falange de sus devotos” (Orellana, 1896: 40).

El rastreo inicial se realizó en el archivo de la vicaría foránea de Catamarca, a partir de la revisión de los libros en los cuales algunos favorecidos asentaban los milagros (Orellana, 1896: V, 75). En el primer tomo, el padre volvió a reiterar la convocatoria que realizara en el *Ramillete histórico* para que los mismos “agraciados” comunicaran los favores que hubieran recibido por medio de cartas firmadas, y en caso de no saber escribir, que las hicieran redactar y firmar por dos testigos fidedignos. En esta oportunidad también solicitaba:

“1.º que el hecho consignado o gracia recibida se escriba con todas sus circunstancias o detalles más notables; 2.º que se anote en esta carta el lugar, día, mes y año en que se realizó tal prodigio ó gracia recibida; 3.º que se señale pueblo, villa, pago o lugar de donde es nativo ó vecindado el favorecido; 4.º y finalmente que se exprese en ella el voto ó promesa que se hizo al implorar la gracia o favor recibido” (Orellana, 1896: VII).

Acerca de quienes dirigieron las primeras cartas, el fraile aclaraba que los conocía personalmente (Orellana, 1896: V), por lo que es muy probable que él mismo les requiriera los escritos. Por otro lado, la publicación del primer tomo sirvió para la difusión de la tarea emprendida por el sacerdote, y así le llegaron otras comunicaciones que incrementaron el número de las gracias concedidas por la Virgen. Ello proporciona algún indicio acerca de una práctica, la lectura, que, como sostiene Roger Chartier, “muy rara vez deja huellas” (1996: 22), pero que en estas cartas podemos rastrear. Tal vez la lectura de las gracias y peticiones estimuló a los lectores para escribir sus propias experiencias, aumentando así el número de cartas publicadas.

“En este apuro acudí á la Poderosa Virgen del Valle, pidiéndole que Ella salvara á esta madre todavía joven, pero con mucha familia pequeña, prometiéndole escribir á S. P. para que publique el milagro en las *Amenas florecillas*” (Catalina Córdoba de Palacios)⁸.

En gran medida, esas lecturas –posiblemente silenciosas y solitarias, en voz alta y en grupo– fueron las que permitieron la continuación de la tarea compiladora del franciscano en los tomos que siguieron. De hecho, gran parte de las cartas de los tomos III y IV contienen promesas que se hicieron con la obligación expresa de publicar en las *Amenas florecillas* las gracias recibidas.

Para fray Bernardino, las *Amenas florecillas* son “el pregonero” de los “favores y maravillas” de la Virgen del Valle, un llamado “a los extraviados a buscar la generosa y maternal protección que ella ofrece a todos los necesitados, enfermos y afligidos” (Orellana, 1896: V). En muchos casos constituyen, también de acuerdo a las aseveraciones del sacerdote, el “único antídoto, el más pronto y eficaz para tales cuitas” (Orellana, 1904: V). En la compilación, los relatos de las gracias recibidas por los devotos aparecen numerados correlativamente desde el tomo primero y designados como *Aroma* para las gracias que ocurrieron en Catamarca, o con el nombre de flores para las de otras provincias (entre ellas: *jazmín* para Tucumán, *violeta* para Salta y Jujuy, *lirio* para Santiago del Estero). Aquí es importante tener en cuenta que en el cristianismo los perfumes son un recurso para la comunicación de los fieles con Dios. Desempeñan un papel importante en la ritualidad de las súplicas. Esto puede observarse en la utilización de aromas en la práctica de la plegaria; por ejemplo, al quemar incienso, el humo producido se interpreta como “la ascensión de las plegarias de los creyentes hasta Dios”. Los perfumes son también “manifestación de la santidad de los hombres” y, en este sentido, especialmente la figura de la Virgen María suele asociarse con aromas apreciados (Grau-Dieckmann, 2003). Este recurso metafórico de las flores y los aromas fue una manera de dejar en las voces de los propios devotos la condición prodigiosa de los favores recibidos, naturaleza que también les reconocía Orellana. La observación del censor, al cual el obispo Pablo Padilla⁹ comisionó la revisión del primer tomo, determinó la incorporación de la “protestación exigida por los decretos de Urbano VIII relativos al empleo de las palabras milagro, prodigio, etc.” (Orellana, 1896: VI). El franciscano se ajustaba así a las disposiciones romanas, declarando que con el empleo de:

“las palabras milagro, portento, maravilla u otras expresiones semejantes no pretendo dar ni atribuir a esos hechos o narraciones más autoridad que la puramente humana e histórica que merecen los que escriben y firman esas cartas y los testigos que testifican y conforman tales hechos. Menos pretendo anticiparme a las decisiones de la Iglesia Romana, de quien me confieso obediente y sumiso hijo y que por esto quiero sujetar todo cuanto he escrito y recolectado en este folleto” (Orellana, 1896: VII).

8. *Aroma XXXVII*, Catamarca, 17 de julio de 1905 (Orellana, 1906: 6).

9. Pablo Padilla y Bárcena, obispo de la diócesis de Salta (1893-1898) y primer obispo de la diócesis de Tucumán (1898-1921).

3. Cartas, devotos promesantes y beneficiarios de las gracias

Las gracias recibidas por los devotos de la Virgen del Valle son “las preciosas flores que su celestial Patrona derrama sobre los pueblos de la República Argentina y de otras naciones” (Orellana, 1904:11), según las califica el franciscano. Por su parte, los promesantes no hacen uso de la palabra “flores”, sino que se refieren a los favores obtenidos como milagros, prodigios, maravillas o gracias. Desde la perspectiva de estos sujetos nos ubicamos en la visión del milagro como manifestación de lo sagrado en la tierra, con un carácter emotivo y funcional de necesidades específicas (Muñoz Fernández, 1989: 169). Se trataba para estos devotos promesantes de las respuestas a los ruegos y súplicas de protección o salud, necesidades que son satisfechas a través de la intervención de lo maravilloso.

Como señalamos previamente, la advocación del Valle ostentaba una larga tradición de milagros que, de acuerdo a lo narrado en la *Información Jurídica* de 1764, venía dispensándose a los devotos desde el momento de su aparición en la gruta de Choya. Era una advocación consagrada y prestigiosa, a través de la cual los devotos mantenían relaciones recíprocas que quedan reflejadas en las cartas donde reseñan los favores obtenidos. Si bien los textos de los tres tomos revisados se inscriben en una práctica de larga data, como la recolección de milagros atribuidos a una imagen mariana en particular, es preciso señalar que los devotos, por propia iniciativa, solían anotar aquéllos en libros que se encontraban para tal fin en la iglesia matriz de Catamarca, lugar del culto dispensado a la imagen (Orellana, 1896: 31-74). Igualmente comparecían ante los vicarios para relatar sobre lo recibido, aprovechando la asistencia a las festividades de la Virgen (Ibíd.: 33). La existencia de colecciones de milagros asociadas a un santuario de algún santo ya era frecuente en Europa; sin embargo, raramente se hacían copias. Estas colecciones solían colocarse cerca de los relicarios como parte del mobiliario y eran testimonio del poder de la imagen (Muñoz Fernández, 1989: 173). Sabemos también, respecto a la devoción del Valle, que era común que comunicaran los favores recibidos como parte del cumplimiento de las promesas, a través de notas dejadas en la gruta de Choya, lugar inicial de culto a este título (Orellana, 1904: 28)¹⁰. Cuando se sacaban las imágenes con el fin de recolectar limosnas, los nichos que quedaban vacíos funcionaban también como depositarios de las notas para cumplir promesas (Chaile, 2010).

Por su parte, las cartas remitidas a fray Bernardino posibilitan aproximarnos a una manera de relación particular entre los devotos y la Virgen a través de la promesa, la cual podía darse a conocer mediante los exvotos. Como expresión material de la promesa ante la comunidad de feligreses, estos exvotos eran llevados a los lugares de culto. Por su parte, la práctica de escritura epistolar innovaba en aquella otra con un uso bastante difundido, según lo percibe Imelda

10. La gruta se encuentra a siete kilómetros al norte de la ciudad de San Fernando, en la sierra de Ambato (Lorandi, 1990: 186).

Vega-Centeno para el Perú: “la de escribirle cartas al santo, pidiéndole favores, rogando su intercesión, contándole sus penas, rogándole conceda gracias, a las que el creyente devoto no se siente capaz de acceder por esfuerzo propio” (2006). En el caso de las *floreccillas*, los relatos presentan la situación existente y la secuencia de acciones que se llevan a cabo: la dolencia, el pedido, el ofrecimiento, la concesión de la gracia y el cumplimiento de lo prometido. Las cartas, entonces, pueden develar los pormenores de la enunciación individual de pedidos de este tipo, no siempre accesibles al conocimiento de los demás a través de los exvotos. Más allá de que la circulación social de fórmulas para peticionar estuviera al alcance general a través de la literatura devocional, de las estampas religiosas que incorporaban indulgencias o de que fueran difundidas mediante sermones en la parroquia –como lo hacía el propio Orellana (1887)¹¹–, y que determinaban cierto patrón común; la formulación de promesas podía revelar algunas particularidades. Desde esta perspectiva, las cartas constituyen una fuente valiosa para indagar en la elaboración de promesas en casos específicos, en su enunciación casi siempre en solitario e intimista, pero sin olvidar que como objetos pudieron atravesar por un proceso de selección y, a veces, de normalización escrituraria por parte de su compilador:

“Asegurando que la copia de estos documentos es fiel y literalmente sacada de su original, salvo algunas ligeras correcciones de ortografía o redacción que en nada alteran o cambian el sentido de su original, dejando así puras y limpias las fuentes de tales narraciones, donde el piadoso lector podrá leer esos prodigios hechos y embeberse en ellos sin el embarazo del deslumbrador brillo de los adornos retóricos y otras bellezas literarias” (Orellana, 1986: XIV-XV).

Nos centramos particularmente en las promesas formuladas por devotos y devotas de Catamarca, Salta, Tucumán y Santiago del Estero –entre fines del siglo XIX y principios de la nueva centuria– ante alguna enfermedad o accidente que les provocaba determinada dolencia, y que están reunidas en los tomos I, III y IV de las *Amenas floreccillas*. Tratamos de acercarnos a estos promesantes, a sus motivaciones y sensibilidades. Varios de ellos narran más de un caso de curación. En su mayoría corresponden a mujeres, que fueron las encargadas de formular las promesas para sí mismas, para familiares (hijos, hijas, madres, hermanos, hermanas, sobrinas, tíos, tías, cuñadas) o en beneficio de algún conocido cercano. Entre los demandantes y aquellos que obtuvieron algún favor se encuentran también hombres y niños. En cuanto a la procedencia de los

11. Nos referimos especialmente al sermón pronunciado en la iglesia de Catamarca durante la misa celebrada el 2 de mayo de 1885, en ocasión del cumplimiento de la promesa de visitar el santuario del Valle hecha por Mercedes Méndez –la niña tucumana apromesada por el franciscano– y su padre. También en oportunidades anteriores, el sacerdote había realizado una prédica semejante al obtener una gracia para él mismo y por la cual se recuperó de una enfermedad (Orellana, 1887: 234-235). La conmutación del voto por la niña dio lugar a la conmemoración de la intercesión de manera “pública y ostensible”, según lo expresaba el cronista del periódico *El creyente*, editado por la acción católica de Catamarca (Ibíd.: 233). Orellana destacaba que Mercedes provenía de una de “las familias más principales y distinguidas de la culta sociedad tucumana” (Ibíd.: 230).

devotos, predominan aquellos que eran originarios de zonas del interior de las provincias, especialmente de valles y sierras (Reboratti, 1997)¹², donde están ubicados los departamentos cercanos a la Capital, en cuya iglesia matriz residía la imagen mariana. Algunos datos enunciados permiten inferir una extracción social de sectores acomodados, sobre todo respecto a las mujeres, si bien hay presencia de otras de orígenes más modestos, como sirvientas, las que vivían de la caridad y en zonas rurales, o permanecían en hospitales. En las situaciones en las que lo explicitaban, se observa una mayor variabilidad en cuanto a las actividades que desarrollaban los hombres: estudiante, mercader, trabajador o pequeño productor rural, conductor de tren de carga, talabartero, religioso y presbítero.

4. Promesas y gracias: ritualidad y eficacia en la devoción a la Virgen del Valle

Partimos de considerar la práctica de la promesa como la expresión de un “acto de fe [...] que se convierte en testimonio de una devoción” (Muñoz Fernández, 1989: 177), de acuerdo con lo observado en las expresiones de los devotos, de las cuales citamos a dos mujeres:

“... quedé enteramente ciega y así lo pasé más de un mes, pero yo esperaba con filial firmeza que la Virgen del Valle me sanaría...” (Dalinda Rosa Castillo)¹³.

“... al ver á mi hijo tan enfermo y consumido por la fiebre y que apenas despertaba de su aparente sueño para pedir agua: entonces lo tomé entre mis brazos y lo llevé a la casa del Dr. Benavides, quien me dijo: ‘tenga cuidado, el niño está en bastante peligro’. Esto llenó mi corazón de nueva aflicción, pero sin perder las esperanzas en la Virgen del Valle y seguí pidiéndole la salud de mi hijo...” (Esther María González)¹⁴.

Marta Georgis nos acerca otra veta de análisis. Retomando a Marcel Mauss, esta autora analiza las distintas formas de reciprocidad presentes en la fiesta de la Virgen Urkupiña, a partir de un trabajo etnográfico entre migrantes bolivianos de un barrio periférico de la ciudad de Córdoba, en Argentina, durante la década de 1990. Entre ellas identifica la promesa y lo que implica en cuanto a intercambio y a las operaciones de dar, recibir y devolver (Georgis, 2004: 101-102). En el caso de la devoción del Valle también observamos que las promesas y las gracias concedidas remiten a una situación de intercambio que se encontraba reglada y ritualizada dentro de lo que puede entenderse como “un sistema de

12. En el caso de Catamarca, entre los departamentos señalados o que pueden identificarse a partir de la mención de localidades, se encuentran el departamento Capital, San Fernando, en cuya iglesia matriz residía la imagen mariana, y otros cercanos: Ambato, Estación Esquiú, Valle Viejo, Paclín –centro de la provincia–, El Alto, La Paz –este–, Belén, Andalgalá, Santa María, y Tinogasta –oeste– (gobierno de Catamarca, 2007).

13. *Aroma XXXV*, Catamarca, 11 de junio de 1905 (Orellana, 1906: 4).

14. *Aroma XXI*, Anjúlí, provincia de Catamarca, 31 de enero de 1900 (Orellana, 1904: 7-8).

prestaciones y contraprestaciones”, y que generaba una relación de obligatoriedad mutua entre el devoto y la Virgen¹⁵. Este sistema tomaba forma en situaciones diversas, entre las cuales estaban las de vulnerabilidad física, en la que el fiel se comprometía a cumplir determinada acción o a dar algo para que el pedido fuera escuchado y tuviera respuesta¹⁶. En las situaciones consideradas, estas demandas tenían que ver con recuperar la salud, por lo cual los devotos solicitaban a la Virgen que los curara o les calmara los dolores. Obtenidas estas gracias, se generaba “la obligación absoluta de devolver esos dones” (Mauss, 1971: 4). Tenemos entonces que ambas partes, el promesante y la Virgen, daban y recibían. De esta manera, la promesa fortalecía, creaba –en el caso de que no existiera previamente– o restablecía –cuando se había debilitado– el lazo espiritual que testimoniaba, al mismo tiempo ante los otros feligreses, la eficacia de la devoción. “Si el milagro era concedido debía mostrarse y, de este modo, se prestigiaban el devoto, su grupo y el santo” (Barral, 2007: 121). Puede decirse que los dos aspectos estaban presentes en las acciones de comunicación de las gracias que realizaban los feligreses y su posterior publicación por parte de fray Bernardino.

Las promesas se enunciaban en un contexto de necesidad, lo cual contribuía a generar un lenguaje ritual que era empleado para la comunicación con lo invisible y lo sagrado. Esta comunicación “es peculiar en su forma y significado” y “también tiene reglas de uso diferentes a las de los lenguajes comunes (profanos)” (Sidorova, 2000: 96). La formulación de los pedidos de gracias por parte de los fieles a Nuestra Señora del Valle, instrumentada por los mismos afectados o personas cercanas a ellos, los habilitaba a ritualizar esta forma de comunicación por propia iniciativa, en la gran mayoría de los casos, sin acudir a los especialistas de lo sagrado por excelencia (Christian, 1991: 48). Esa posibilidad de “gestionar por sí mismos sus devociones”, más allá de la acción clerical, no era para nada extraña en algunos sujetos sociales, como ya observara María Elena Barral entre los pobladores rurales del Buenos Aires tardo-colonial (2007: 119). En la situación de fray Bernardino, es posible que en la solicitud por parte de los padres de Mercedes Méndez, para realizar una promesa por la salud de la niña, no importara tanto su condición de sacerdote como la de devoto prestigioso ya favorecido por la Virgen del Valle luego de un pedido de este tenor; con lo cual, en algunos casos, la necesidad de formular promesas implicaba que para la realización de esta acción se recurriera a quienes sabían hacerlas.

La descripción de las circunstancias en las que los devotos realizaron las promesas revelaba varias prácticas religiosas de los feligreses vinculadas a las imágenes religiosas en general, y a las marianas en particular. Entre éstas se hallaban la participación en peregrinaciones, el rezarle a imágenes que se

15. También seguimos a Marcel Mauss en sus consideraciones sobre los dones (1971).

16. “Los cambios de regalos entre los hombres [...] incitan los espíritus de los muertos, a los dioses y animales, así como a la naturaleza a ser ‘generosos con ellos’” (Mauss, 1971: 7).

encontraban en lugares de culto público, como la iglesia matriz, o a las que se conservaban en los hogares para el culto doméstico y a las cuales se alumbraba con una vela; la organización de procesiones al lugar de residencia de los enfermos, y el uso de medallas y cuadros. Otros objetos menos ortodoxos y que habían estado en contacto con las mismas eran las “medidas”, que son cintas del tamaño de la imagen y tocadas por ella, y también el sebo de las velas usadas para alumbrarla:

“Sabía que Dios, muchas veces, cuando quiere hacer manifestación de su misericordia pone el remedio en cosas de por sí inertes o indiferentes: así fue que tomando sebo de Nuestra Señora del Valle, que una devota me proporcionó ese día, puse la salud del señor cura en las manos de esta gran Señora, para que Ella se la restituya por los medios que más conviniera. Con este propósito, acercándome al moribundo hice la señal de la cruz con dicho sebo sobre aquel cerebro, diciendo: en el nombre de Dios omnipotente, si es para su gloria y bien de esta feligresía que este hombre recobre la salud yo te hago esta señal de la cruz con el sebo de Nuestra Señora del Valle, para que Ella te sane o sino que se haga su voluntad” (Javier Iturralde)¹⁷.

Cuadros, medidas y sebo eran especialmente colocados en las partes de los cuerpos que sufrían las dolencias, recurriendo a sus poderes taumátúrgicos, que provenían del contacto con la imagen (Freedberg, 2009: 159). Vemos entonces cómo la realización de la promesa era investida de una ritualidad en la que se combinaban los usos de la imagen mariana y las plegarias en un contexto de emotividad, marcado por el afecto a los parientes, el temor a la muerte propia o a la de algún ser amado y la confianza en la Virgen.

Esta ritualidad también era combinada con prácticas de curación. El rito curativo involucraba rezos para que los remedios recetados por los médicos o aquellos caseros preparados con elementos provenientes de espacios consagrados les “haga sentir algún alivio”¹⁸:

“y yo resolví no aplicarme otros medicamentos que los de la Virgen del Valle: llevé al campo un poco de tierra y unos gajos de cedrón de su gruta; el agua de éste tomaba y con la tierra humedecida con la saliva me frotaba tarde y mañana el chichón, rezando un Salve á la Virgen” (Rosario Suárez)¹⁹.

Preparados y tomados o aplicados “a nombre de la Virgen del Valle”, incluso se le pedía que les “inspirara” alguna idea de medicamento que resultara efectivo²⁰:

“En desahoga de tal angustia entre á mi cuarto, donde tengo una imagen de la Virgen del Valle, ante cuya presencia me postré de rodillas y con lágrimas en los ojos le clamé que aliviara a mi afligida madre, hablándole con estas palabras: ‘Madre y Señora del Valle: traéd a mi mente

17. *Aroma* III, Andalgalá, 20 de julio de 1889 (Orellana, 1896: 17).

18. *Aroma* XVIII, Anjuli, provincia de Catamarca, 27 de octubre de 1899 (Orellana, 1904: 3).

19. *Lirio* IV, Santiago del Estero, 1.º de marzo de 1892 (Orellana, 1896: 91).

20. *Aroma* XIX, Anjuli, provincia de Catamarca, 30 de octubre de 1899 (Orellana, 1904: 4); *Aroma* XXXIV, provincia de Catamarca, San Antonio, 13 de septiembre de 1904 (Orellana, 1906: 2).

algún remedio que pueda aplicarle para su alivio, si me otorgas esta gracia yo te prometo vestir tu habito por espacio de seis meses y hacer agregar este especial favor al catálogo de tus patrocinios” (Carmen R. de Ramos)²¹.

Esta forma de medicina tradicional incluía el consumo de fármacos como infusiones, líquidos y ungüentos, que aparecen mencionados por los fieles, conjuntamente con la manipulación de elementos sagrados. También es factible identificar entre las prácticas terapéuticas de los devotos del Valle lo que Anátide Idoyaga Molina denomina la “cura de palabra”, la cual incluía la señal de la cruz, la invocación a la Virgen y el uso de fórmulas secretas (2001: 10-13)²². Palabras, objetos y rito propiciaban los poderes sagrados consolidando la creencia. Como dice Manuel Marzal, “no sólo se reza porque se cree, sino que se cree porque se reza” (1977: 22) y porque se obtiene respuesta.

“La petición, la promesa y el otorgamiento de la petición” implicaban el establecimiento de “una forma de reciprocidad [...] de los devotos con la Virgen” (Georgis, 2004: 102), a partir de un sistema de intercambios con la lógica del don y el contradón (Roscales Sánchez, 1999: 92). En más de un caso, la concesión de lo demandado fue inmediata a la súplica, mientras que otras veces implicó un segundo pedido. Si bien en la mayoría de las situaciones no se mencionaba el plazo para el cumplimiento de la promesa, salvo en aquellos que anunciaban hacerlo cuando se consiguiera la gracia, se observa que la Virgen obligaba a cumplir. Dice Mauss que la obligación de devolver dignamente es imperativa y que el olvido tiene consecuencias funestas (1971: 19-20). Para los devotos, estas últimas podían verificarse como un castigo que asumía la forma de una recaída del enfermo. Ante ello, quienes estaban en falta debían satisfacer la obligación y reforzar la súplica haciendo una nueva solicitud:

“No habiendo cumplido yo ese mismo año esta promesa, en Noviembre del siguiente (1900) el niño se enfermó con fiebre y disentería, tan fuerte que parecía que lo ponía en manos de la muerte: desconsolada al ver ya sufrir tanto á mi hijo y sin esperanzas de poderle sanar, volví á recurrir á la Virgen del Valle, prometiéndole que si lo sanaba, cumpliría inmediatamente mi anterior promesa, y que además le mandaría un peso m/n, y que haría publicar sus milagros” (Carmen R. de Ramos)²³.

“Un sábado en que yo dormía profundamente, sentí la voz de mi madre, que estaba en Buenos Aires, y me habló en estos términos y me dijo: ‘Josefa, no faltes á tus promesas, haced decir pronto la misa que has ofrecido a la Virgen del Valle’; apenas sentí esta voz, que Nuestra Señora se dignó hacerme oír, me desperté acto continuo y encontré al niño con un acceso de tos convulsa declarada. La agitación, susto y arrepentimiento se apoderaron de mí al ver que la Virgen me llamaba a cuentas y en ese momento me postré a sus piés, renové promesa y le prometí cumplirla al día siguiente...” (Josefa Etchevehere de Setti)²⁴.

21. *Aroma* XVIII (Orellana, 1904: 4).

22. “La cura de palabra manipula el poder de las deidades y los arquetipos y símbolos del catolicismo, lo que en definitiva funda su eficacia y legitima su uso” (Idoyaga Molina, 2001: 18).

23. *Aroma* XXVII, provincia de Catamarca, Anjuli, 19 de agosto de 1901 (Orellana, 1904: 14).

24. *Jazmín* LVII, Tucumán, 15 de diciembre de 1899 (Orellana, 1904: 36).

De esta manera, corría por cuenta de los promesantes, de los favorecidos –en caso de que no coincidieran–, o de ambos, realizar las acciones o hacer entrega de lo convenido. Estas prácticas asumían distintas formas e igualmente diversos eran los bienes que se daban a la Virgen. Aquí también se revelaban ciertas prácticas frecuentes como “ir a visitarla”²⁵, entregar alguna cantidad de dinero o enviarlo con algún otro promesante cuando no se podía concurrir al mismo, pagar una misa o confeccionarle ropa para la imagen. Otras estaban más ritualizadas, como rezar una novena; algunas implicaban un especial sacrificio, como entrar arrodillados al templo llevando velas encendidas o “caminar de rodillas la distancia de una media cuadra hasta el pie de la gruta”²⁶. Estos ritos formaban parte de la peregrinación, de la cual, en sus estudios sobre religión campesina peruana, a principios de 1970, Manuel Marzal señala que se consideraba:

“una buena promesa, pues es fácilmente computable el esfuerzo que significa y así se presta a una relación de intercambio; ese esfuerzo se mide en tiempo [...] los santuarios suponen al menos un día de viaje), en dinero (para pasajes y para la estadía) y en desgaste físico [...] cuando al menos una parte del viaje se hace a pie). Además se supone que en los santuarios es más fácil que Dios otorgue sus dones” (1977: 58-59).

Peregrinar en condición de enfermedad implicaba un particular esfuerzo y sacrificio y por ello mismo un reforzamiento de la súplica:

“... ha estado sufriendo una enfermedad á los pies, teniéndolos muy abotagados al grado de no poder caminar, y que acercándose ya la función de nuestra Madre y viéndose imposibilitado de poder hacer el viaje le ha pedido a Nuestra Señora del Valle le dé salud para poder cumplir su anterior promesa. Que hasta el 5 del corriente mes no consiguió mejorar nada; y así enfermo sin poderse calzar, resolvió hacer viaje confiando en que la Virgen del Valle lo sanaría y que el martes 10 del último mes se agravó mucho del mal y tuvo que suspender su viaje en Pucarilla por no ser posible continuarlo. Que allí hizo nuevas exclamaciones a la Virgen del Valle pidiéndole salud, y que el ya expresado día por la noche, se dio el declarante una untura de aceite en los pies y en el estómago, y que sin otro remedio sanó al día siguiente, de tal manera que ha podido llegar á ésta sin sufrimiento alguno, no obstante haberse calzado el mismo día que se notó sano” (Francisco Funes)²⁷.

También se efectuaban otras promesas que posibilitaban un contacto más directo con la imagen de la Virgen, como vestir su hábito y confesar y comulgar en el camarín que albergaba la efigie, lo que puede relacionarse con aquellas emanaciones benignas que se le atribuía como representación consagrada y las cuales podían absorberse (Fogelman, 2007). Prometer a un niño enfermo para esclavo de la Virgen o hacer “agregar su simpático distintivo [...] del Valle” al

25. *Aroma* XVIII, op. cit.; *Aroma* XX, Anjúlí, provincia de Catamarca, 30 de enero de 1900, respectivamente (Orellana, 1904: 5-4).

26. Una tarjeta encontrada en la gruta de Choya, sin fecha (Orellana, 1904: 28).

27. *Aroma* III, Fuerte Quemado, departamento de Santa María, Catamarca, 15 de diciembre de 1889 (Orellana, 1896: 6).

“niñito o niñita” que estaba por nacer, era una forma de establecer lazos perdurables y de por vida²⁸. Estas prácticas también estarían develando que algunos de los devotos promesantes eran los responsables del cuidado de la imagen en la iglesia parroquial, lo cual les podía garantizar una mayor eficacia por el contacto con la misma. Las notas y las cartas manuscritas de gracias depositadas en los lugares de culto o remitidas al franciscano encargado de compilarlas eran también otra forma de conmutar los votos. La observancia de las obligaciones contraídas por los favores obtenidos daba cuenta, en el caso de los creyentes, de las etapas finales de los ritos comunicativo y curativo. Las festividades patronales del 8 de diciembre –por la advocación original de la imagen de la Inmaculada Concepción– y las que recordaban la ceremonia de la coronación –que fuera realizada el segundo domingo de Pascua en el año 1891– se conformaban en contextos propicios para la llegada de:

“promesantes o peregrinos [que] salen de sus casas a pie o a caballo y atravesando escabrosas montañas y áridos senderos llegan al santuario, desde cuyas puertas muchos de ellos caminando de rodillas y con lágrimas de gratitud y devoción, se postran ante el camarín de la Virgen del Valle, a cuyos pies depositan sus exvotos, consistentes en dinero en efectivo o en otras prendas de valor presentados allí por gracias ya recibidas” (Orellana, 1904: VIII).

5. A manera de conclusión

Ante la imagen y el prototipo del cual la primera es representación, David Freedberg se interroga si, en lugar de una clara separación, “¿con frecuencia no se produce la contraria? ¿Acaso la eficacia de las imágenes no depende *ante todo* de la posibilidad de fusión?”. Fusión que le reconocen las personas que creen en “el aspecto milagroso del culto a las imágenes, que casi siempre se basa si no en la fusión, en una especie de contagio sagrado que a su vez encierra la duplicación de los poderes del cuerpo original. El objeto milagroso actúa como si el cuerpo estuviera presente, pero la dificultad estriba en captar desde un punto de vista cognoscitivo ese ‘como si’. Una vez más recae en nosotros la tarea última de asimilar el proceso de la fusión” (2009: 448), proceso en el cual las cartas de los devotos de la Virgen del Valle posibilitaron una vía de acceso. Como expresión de respuestas favorables en casos de pedimentos de gracias, esas cartas permitieron conocer las recurrencias múltiples a lo sagrado en aquellas situaciones de curación de dolencias varias: pérdida de la visión, quebraduras

28. *Aroma XXI* (Orellana, 1904: 8). La literatura etnográfica para el Perú da cuenta de que “ser ‘esclavo de la Virgen’ es una condición que se acepta como cualquier otra decisión de los padres. Tiene la validez del bautismo o del nombre propio [...] El niño ‘regalado’ toma rápido conciencia de su condición de ‘esclavo’ como una promesa de servicio a la Virgen a la que no puede negarse. Su primera obligación es la asistencia al culto [...] y conforme va creciendo deberá colaborar para que la celebración del culto sea más completa, desde el simple encendido de las velas en el templo o en el suelo de la plaza en la festividad hasta el acompañamiento de la imagen en sus procesiones”. Por otro lado, la dedicación o el sacrificio de infantes es una práctica constante en la historia cultural de los Andes (Millones, 1996: 200-201).

de huesos, partos, hemorragias, quemaduras, afecciones a la piel, asma, pulmonía, dolor de oídos, dolores musculares, fiebre, disentería, epilepsia, cólera, por mencionar algunos. Con la Virgen del Valle nos hallamos ante “el poder de las imágenes sanadoras”, de amplia raigambre en el cristianismo occidental (Siracusano, 2005: 261-265), las cuales tuvieron la capacidad de generar formas de relación con los devotos como los propios gestores de esa sacralidad y de sus devociones simbólicamente eficaces.

¿Qué papel desempeñó la acción ritual en ese “como si” del que nos habla Freedberg? La promesa y su enunciación posibilitaron observar comportamientos y creencias. Aquí, los comportamientos ante las enfermedades, recurriendo a las palabras y las acciones, ritualizadas ambas, revelaron las creencias y su construcción en la generación de los vínculos entre los devotos y la Virgen. Como pudimos observar, agentes del clero como Orellana contribuyeron a solidificarlas en determinados momentos marcados por situaciones conflictivas y preocupantes, a través de una producción devocional que logró poner en circulación mediante publicaciones y participando de la promoción consagratoria de la imagen desde la Santa Sede. Por su parte, los mismos devotos las elaboraron también desde sus propias prácticas y conocimientos.

Bibliografía citada

- BARRAL, María Elena (2007). *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires: Prometeo.
- CHAILE, Telma (2010). “La tradición de la Virgen de la Viña. Construcción colectiva y homogeneización de los relatos devocionales en Salta, Argentina, a fines del siglo XIX-principios del XX” (en prensa).
- CHARTIER, Roger (1996). *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Barcelona: Gedisa.
- CHRISTIAN, William Jr. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- CÚTTOLO, Vicente (1979). *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino (1750-1930)*. Tomo V. Buenos Aires: Elche.
- DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la colonia hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.
- FOGELMAN, Patricia (2002). “Reconsideraciones sobre los orígenes del culto mariano a la Virgen de Luján”. *Entrepasados*, Buenos Aires, 23, pp. 123-148.
- (2007). “Simulacros de la virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial”. *Eadem Utraque Europa. Revista de Cultura*, Buenos Aires, 3, pp. 11-34.
- FREEDBERG, David (2009). *El poder de las imágenes, estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.

- GEORGIS, Marta (2004). *La Virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: IDES.
- GOBIERNO DE CATAMARCA (2007). *Plan de recursos hídricos. Taller provincial*. Catamarca. Secretaría del agua y del Ambiente. Disponible en: <ftp://ftp.cricyt.edu.ar/pub/emontana/Catamarca/Documentos/2007%20Taller%20RRHH%20Catamarca.pdf>.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro (1989). "Avatares del mesianismo en la religiosidad popular andaluza". En: Álvarez Santaló, C. et al. (coord). *La religiosidad popular*, T. I. Barcelona: Anthropos, pp. 441-462.
- GRAU-DIECKMANN, Patricia (2003). "Los perfumes en el cristianismo". *Mirabilia. Revista eletrônica da Antiguidade e Idade Media*. Disponible en: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num3/artigos/art5.htm>
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde (2001). "Lo sagrado en las terapias de las medicinas tradicionales del NOA y Cuyo". *Scripta Ethnológica*, Buenos Aires, XXIII, pp. 9-75.
- LARROUY, Antonio (1915). *Documentos relativos a Nuestra Señora del Valle de Catamarca*, tomo primero (1591-1764). Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco.
- LORANDI, Ana María y SCHAPOSCHNIK, Ana (1990). "Los milagros de la Virgen del Valle y la Colonización de la ciudad de Catamarca". *Journal de la Société des Américanistes*, París, 76, pp. 177-198.
- MARTÍN, Eloísa (1997). "La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica". Ponencia presentada en las VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica. Buenos Aires.
- (2000). "Desde la orilla. La construcción de la Virgen de Itatí como símbolo regional argentino". *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social*, Porto Alegre.
- MARZAL, Manuel (1977). *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- MAUSS, Marcel (1971). *Ensayo sobre los dones. Razón y forma de cambio en las sociedades primitivas*. Madrid: Tecnos. Disponible en: http://www.econ.uba.ar/www/institutos/economia/Ceplad/HPE_Bibliografia_digital/Mauss%20castellano.pdf
- MILLONES, Luis (1996). "Los esclavos de la Virgen de la Puerta: Historia y ficción del pasado". En: Tomoeda, H. y Millones, L. (eds.). *La tradición andina en tiempos modernos*. Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 191-212.
- MIRANDA, Alberto Pbro. (1987). *Historia popular de la Virgen del Valle*. Buenos Aires: Guadalupe.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1989). "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular". En: Álvarez Santaló, C. y otros (coords.). *La religiosidad popular*, Tomo I. Barcelona: Anthropos, pp. 165-185.

- OCAMPO, Beatriz (2005). "Discursos y narrativas culturalistas. Canal Feijóo y la construcción de la nación". En: Soprano, G. y Frédéric, S. (comps.). *Cultura y políticas en etnografías sobre la Argentina*. Buenos Aires: UNQ, pp. 107-127.
- ORELLANA, Bernardino (1887). *Ramillete histórico de los milagros de la Virgen del Valle. Extractados de la Información Jurídica de 1764 y dispuestos en orden de lectura piadosa para espiritual solaz y expansión de los devotos de esta Santa Imagen*. Buenos Aires: Imprenta Pablo E. Coni e Hijos.
- (1896, 1904, 1906) *Amenas florecillas de la Virgen del valle que aparecieron un poco antes y después de la solemne coronación así en esta Nación Argentina como en otras repúblicas y naciones*. Buenos Aires: Imprenta y Encuadernación Martínez.
- PESO MORENO, Javier (1989). "Formas de religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a San Pancracio". En: Álvarez Santaló, C. et al. (coord). *La religiosidad popular*, T. I. Barcelona: Anthropos, pp. 445-563.
- REBORATTI, Carlos (1997). "La diversidad ambiental del Noroeste". En: Reboratti, C. (comp.). *De hombres y tierras. Una historia ambiental del Noroeste Argentino*. Salta: Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino, pp. 11-25.
- ROSCALES Sánchez, Mary (1999). "Prácticas y creencias. El poder de las imágenes religiosas (*Un estudio antropológico acerca de Nuestra Señora la Bien Aparecida*)". *Zainak, Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 18, pp. 87-101.
- SIDOROVA, Ksenia (2000). "Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales". *Alteridades*, Iztapalapa, 10 (20), pp. 93-100.
- SIRACUSANO, Gabriela (2005). *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SOBRADO, J. A. (1991). *Florecillas y loas de Francisco de Asís*. Madrid: Indugraf.
- SOPRANO, Pascual (1889). *La Virgen del Valle y la conquista del antiguo Tucumán*. Buenos Aires: Imprenta del Courier de La Plata.
- VEGA-CENTENO, Imelda (2006). "Sollozos del alma. Confidencias con el Taytacha Temblores". *Revista Andina*, Cuzco, 42, pp. 9-56.
- ZAMORA ACOSTA, Elías (1989). "Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad d Sevilla". En: Álvarez Santaló, C. et al. (coord). *La religiosidad popular*, T. I. Barcelona: Anthropos, pp. 527-544.